

John F. CROSBY

## O PROPONOWANIU PRAWDY I JEJ NIENARZUCANIU Jan Paweł Wielki i Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*

*Jan Paweł II odrzuca wszelki przymus w przyciąganiu ludzi do prawdy i postanawia posługiwać się wyłącznie perswazją. Wie, że uciekanie się do przymusu zamyka w osobach ową przestrzeń, w której prawda „wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie”, przestrzeń, w której w istocie napotyka ją one prawdę. Wie, że przymus prowadzi do przyjęcia objawionej prawdy w taki sposób, że nie staje się ona własną prawdą tych, którzy ją przyjmują.*

Jan Paweł II współuczestniczył w przygotowywaniu przez Sobór Watykański II Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, która została ogłoszona przed czterdziestu laty, w roku 1965. Karolowi Wojtyłe szczególnie bliskie było zawarte w deklaracji stwierdzenie: „Prawda nie inaczej się narzuca jak tylko siłą samej prawdy, która wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie”<sup>1</sup>. Rozważając, w jaki sposób chrześcijański personalizm pozwolił Wojtyłe tak wyjątkowo rozświetlić i pogłębić zawarte w deklaracji nauczanie, iż prawdę należy proponować, lecz nigdy nie należy jej narzucać, możemy wydobyć niektóre spośród najcenniejszych skarbów intelektualnego i duchowego dziedzictwa Jana Pawła Wielkiego.

### WOLNOŚĆ CZY PRAWDA?

W deklaracji *Dignitatis humanae* Ojcowie soborowi zapisali: „Wolność [...] wysoko sobie cenią nasi współcześni i żarliwie o nią zabiegają. I mają słuszność”<sup>2</sup>. Chrześcijanie w każdej epoce jednak wysoko sobie cenili prawdę o Bogu i człowieku, i żarliwie o tę prawdę zabiegali. Czyniąc to, i oni również mieli słuszność. Czy zatem dzisiejszy szacunek dla wolności jest spójny z tradycyjną chrześcijańską gorliwością w poszukiwaniu prawdy?

W zgiełku historii szacunek dla wolności i żarliwość głoszenia prawdy nie zawsze pokojowo ze sobą współistniały, a faktycznie co jakiś czas okazywały się swoimi wrogami. Źródło ich chronicznego antagonizmu leży w obiektywnym

<sup>1</sup> Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* o prawie osoby i wspólnot do wolności społecznej i cywilnej w sprawach religijnych, nr 1.

<sup>2</sup> T e n ż e, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 17.

i wiążącym charakterze prawdy, którą chrześcijanie żyją i dla której gotowi są nawet ponieść śmierć. Nie uważają oni, że nicejskie wyznanie wiary jest prawdziwe tylko dla chrześcijan, że stanowi po prostu obiektywizację wewnętrznego doświadczenia chrześcijańskiego, ale sądzą, że pozostaje ono prawdziwe w sensie dosłownym, że jest rzeczywiście prawdziwe, nie zaś prawdziwe dla jednych, a nieprawdziwe dla innych, że jest prawdziwe simpliciter, bezwarunkowo, i przez to prawdziwość swoją zachowuje dla wszystkich. Są oni przekonani, że *Credo* wyraża prawdę, której niechrześcijanie potrzebują nie mniej niż chrześcijanie, że wyraża ono prawdę, którą niechrześcijanie powinni przyjąć, prawdę, która rości sobie prawo do powszechnego uznania i czci ze strony wszystkich ludzi. To samo sądzą chrześcijanie na temat prawa moralnego, zgodnie z którym żyją: uznają je za ważne i wiążące dla wszystkich osób ludzkich. Gdyby prawdę dało się relatywistycznie „rozwodnić”, a nakazy moralne nie miałyby innego sensu poza emotywnym, wówczas oczywiście prawda nie wydawałaby się przeciwniczką wolności. Jej konfliktowi z wolnością, do której przecież naturalnie dążą ludzie, sprzyja fakt, że prawda skierowana jest do każdej osoby, czy też, innymi słowy, że jej posiadanie stanowi najwyższe dobro dla każdej osoby ludzkiej.

Wyróżnić można dwa oblicza pozornego konfliktu prawdy z wolnością. Niektórzy mówią, że uznając prawdę w silnym, chrześcijańskim sensie, poddajemy się uciskowi tego, co Kant określał mianem *heteronomii*. Skoro prawda powstaje poza naszą wolnością, jak gdyby zstępuje z góry, nieuchronnie pozostaje obca naszej wolności. Jeśli nakazuje się nam, abyśmy żyli według tej prawdy, to zostajemy poddani uciskowi prawa, które jest wobec nas zewnętrzne, którego nie możemy nazwać swoim własnym prawem, jako że nie wypływa ono z naszego wnętrza. W ten oto sposób heteronomia nas okalecza. Jedynie bowiem to, co zrodziło się z mojej wolności, jedynie to, w czym rozpoznaję swoje „ja”, i to, czego miarą jestem ja sam, może wkroczyć w moje istnienie, nie niosąc zagrożenia heteronomią, i tylko na tej drodze mogę doświadczyć *autonomii*, która jest moim przyrodzonym prawem osoby. Z tego punktu widzenia chrześcijańskie Objawienie i chrześcijańska moralność, które utrzymują, iż biorą swój początek z Boga i są wiążące dla wszystkich ludzi, mogą się jawić jedynie jako poważne zagrożenia dla wolności.

Podczas jednak gdy opisane zagrożenie rodzi się wewnątrz osoby, w jej spotkaniu z chrześcijańskim prawem moralnym, istnieje również łączące się z nim zagrożenie dla naszej wolności, które przychodzi do osoby z zewnątrz. Pojawia się ono w społeczności politycznej, kiedy państwo, uznając obowiązek ochrony prawdy chrześcijańskiej dla dobra wspólnego całej społeczności, wykorzystuje aparat przymusu, którym dysponuje, aby zapobiec demonstrowaniu przez niechrześcijan ich religijnego zaangażowania w życiu publicznym. Państwo nie usiłuje na drodze przymusu skłonić ich do tego, aby stali się chrześcijanami – bezskuteczność tego rodzaju przymusu i tkwiące w nim zło od dawna

są oczywiste – ale może się zdarzyć, że rządzącymi państwem chrześcijanami kierować będzie intencja zapobiegania odstępowaniu innych chrześcijan od swojej wiary i ich przyłączaniu się do niechrześcijańskich wspólnot religijnych. Celem rządzących może być również niedopuszczanie do tego, aby inne wspólnoty religijne rządziły swoim życiem zgodnie z własnym rozumieniem świata, albo też blokowanie wysiłków tych wspólnot w ich zmierzaniu do pozyskania nowych wyznawców czy też do wywierania wpływu na życie szerszej społeczności, w której wspólnoty te istnieją. Znajdujący się u władzy chrześcijanie mogą też twierdzić, że w życiu publicznym błąd nie ma prawa obecności, a tym bardziej nie można go umacniać, i że w związku z tym ich obowiązek polega na zagwarantowaniu chrześcijańskiej prawdzie uprzywilejowanego miejsca w społeczności politycznej. Również i w takim przypadku prawda wchodzi w konflikt z wolnością, lecz tym razem nie mamy do czynienia z heteronomią w sensie Kantowskim, lecz z dopuszczeniem stosowania przymusu wobec niechrześcijan.

Wielu naszych współczesnych sądzi, że jest tylko jeden sposób zabezpieczenia się przed bliźniaczymi niebezpieczeństwami heteronomii i przymusu: trzeba się wyzbyć silnego roszczenia do prawdy, które jest cechą wiary i moralności chrześcijańskiej, trzeba roszczenie to zrelatywizować i za Protagorasem utrzymywać, że każdy człowiek jest miarą swojej własnej prawdy. Jedyne w ten sposób można zlikwidować zagrożenie heteronomią już u jego korzenia. Jedyne też w ten sposób możemy pozbyć się wszelkiego pretekstu do stosowania przymusu w utrzymywaniu wiary i moralności chrześcijańskiej. Jeśli bowiem nie ma żadnej powszechnie wiążącej prawdy o Bogu i człowieku, jeśli każdy człowiek tworzy sobie swoją własną prawdę, rządzący nie mają żadnego powodu, aby stawać na straży prawdy jednego człowieka i jednocześnie zwalczać prawdę kogoś innego. Łatwe i naturalne okazuje się dla nich rządzenie według zasady: żyj i daj żyć innym. Inaczej mówiąc, w konflikcie między wolnością a prawdą to prawda powinna ustąpić i poddać się wolności. Konflikt ten należy rozstrzygnąć, poświęcając prawdę na rzecz wolności.

Na Soborze Watykańskim II Kościół katolicki wypracował jednak zupełnie inny sposób rozwiązywania antagonizmu między wolnością a prawdą: w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* poszedł on dalej w uznaniu odejścia od stosowania przymusu niż miało to miejsce kiedykolwiek w przeszłości. Czyniąc to jednak, Kościół nie odrzucił wyznawania zasad chrześcijańskiej wiary i moralności i w żaden sposób nie podważył obecnego w nich mocnego roszczenia do prawdy. Nie przyjmując zatem propozycji poświęcenia prawdy na rzecz wolności, w deklaracji odnaleziono nowy sposób ich zharmonizowania. Ojcowie soborowi nauczali, że „wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu

w działaniu według swego sumienia prywatnym i publicznym, indywidualnym lub w łączności z innymi” (nr 2). Nawet rządzący, którzy oddani są prawdzie swojej wiary i wyznają chrześcijańską moralność, mają obowiązek powstrzymać się od ograniczania publicznej działalności niechrześcijan i od stawiania niechrześcijanom różnego rodzaju barier w ich aktywności. Zadaniem rządzących jest stać na straży religijnej wolności tak chrześcijan, jak i niechrześcijan i nie uprzywilejowywać pozycji chrześcijan ani chrześcijańskiego Objawienia w społeczeństwie.

Odrzucając wszelkie formy przymusu we wspieraniu prawdy, Kościół w żaden sposób nie wyrzeka się jednak lojalności wobec wiary i moralności chrześcijańskiej, niosących w sobie roszczenie do prawdy. Nadal ogłasza on całemu światu prawdę, którą zawierzył mu Chrystus. Kościół wie jednak, że duchowa przestrzeń, która powstaje wskutek odrzucenia przymusu, jest właściwym środowiskiem dla przyjęcia moralnej i religijnej prawdy, której jest on powiernikiem, ponieważ „prawda nie inaczej się narzuca jak tylko siłą samej prawdy, która wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie”. Przymus kłóci się z tym jednocześnie łagodnym i silnym wnikaniem prawdy w umysły, które możliwe jest jedynie w przypadku wolności od wszelkich przejawów przymusu. Kiedy więc Kościół odrzuca przymus, daleki jest od zdrady prawdy, którą niesie. Przeciwnie, to właśnie dla tej prawdy wyrzeka się przymusu, aby mogła ona znaleźć sposób dotarcia do serc tych, do których została skierowana.

## OSOBA-PODMIOT

Spróbujemy teraz odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób personalizm Jana Pawła Wielkiego rozświetla tę nową próbę pogodzenia wolności z prawdą. Co zdaniem Papieża jest tak szczególnego w osobie ludzkiej, że nakłaniając ją do religijnego zaangażowania należy odrzucić wszelki przymus? Czy możliwe jest takie odniesienie osoby do obiektywnej prawdy, które wykluczając zewnętrzny przymus, zarazem człowieka wyzwala i które pozwala mu głosić tę prawdę bez potrzeby uciekania się do przymusu?

Znany jest opis niebezpieczeństwa utraty samego siebie w świecie zewnętrznym, dokonany przez św. Augustyna. Augustyn napomina nas, abyśmy skierowali się ku swojemu wnętrzu, ku człowiekowi wewnętrznemu. Bada on życie wewnętrzne człowieka w sposób, w jaki nie czynił tego przed nim nikt inny. W naszych czasach ten bogaty temat podjęli i rozwinęli między innymi egzystencjaliści i personaliści. Karol Wojtyła również był od początku zafascynowany wnętrzem człowieka. „Trzeba powiedzieć, że osoba jako podmiot różni się od najdoskonalszych nawet zwierząt swoim wnętrzem oraz swoistym życiem, które w nim się koncentruje, czyli życiem wewnętrznym. U zwierząt

nie można o nim mówić”<sup>3</sup> – napisał Wojtyła, zapowiadając tym samym jeden z wielkich motywów swojej personalistycznej filozofii. Owo wnętrze, o którym pisał, było zazwyczaj przez niego określane jako osobowa podmiotowość.

Przyjrzyjmy się sposobowi, w jaki poznajemy otaczający nas świat: rośliny, skały, chmury, gwiazdy, domy, zwierzęta czy innych ludzi. Wszystko to dane jest nam jako przedmioty naszego doświadczenia, jako coś, co zastajemy w świecie, coś, co istnieje na zewnątrz nas. Siebie samych jednak poznajemy w zasadniczo inny sposób: nie zastajemy siebie w świecie, nie patrzymy na siebie z zewnątrz, najpierw bowiem doświadczamy siebie w dużo głębszy sposób jako w samych sobie obecnych, a zatem doświadczamy siebie nie z zewnątrz, ale od wewnątrz, nie jako przedmiotu, lecz jako podmiotu, nie jako czegoś, co zostało nam dane, ale jako podmiotu, który jest obecny dla siebie samego. Ta właśnie autoobecność stanowi wnętrze czy też podmiotowość ludzkiej osoby i nie jest to jedynie sposób, w jaki osoby doświadczają siebie, ale sposób, w jaki istnieją: im bardziej są dla siebie samych obecne, tym bardziej żyją jako osoby i tym bardziej zdolne są do tego, aby jako osoby działać.

Wojtyła stawia pytanie o to, jaki rodzaj aktywności najlepiej ujawnia ludzką podmiotowość, i odpowiada, że jako podmioty ujawniamy się poprzez swoje czyny, będąc ich źródłem, działając w swoim własnym imieniu oraz posiadając swoje czyny. Czyny, których my sami jesteśmy źródłem, przeciwstawia biernemu poddawaniu się wpływom czy też, innymi słowy, biernemu przyjmowaniu tego, co się nam przydarza. Jeśli bowiem ktoś nami manipuluje lub do czegoś nas zmusza, ingeruje on zarazem w naszą podmiotowość. Osoba taka sprawia, że wykazujemy bierność w tym właśnie punkcie, w którym jako podmioty pragniemy ujawniać się poprzez swoje czyny. Człowiek, który stosuje wobec nas przymus lub poddaje nas manipulacji, czyni nas przedmiotem swojego własnego aktu zamiast pozwalać nam zaistnieć jako podmiotom dokonywanych przez nas czynów. Już w tym punkcie zaczyna się przed nami zarysowywać wpływ myśli Wojtyły o podmiotowości na nauczanie zawarte w deklaracji *Dignitatis humanae*.

Wojtyła uczy, że możemy oddać sobie sprawiedliwość jako osobom jedynie przez odniesienie do swojej podmiotowości. Twierdzi on, że filozofia zbyt długo usiłowała zrozumieć człowieka, nie biorąc w wystarczającym stopniu pod uwagę wskazówek, których dostarcza ludzka podmiotowość. Nawet Arystoteles postrzegał człowieka przede wszystkim z zewnątrz, jako byt pośród wielu innych, i poddawał go takiej samej obiektywnej analizie, jaką stosował wobec roślin i zwierząt. Te same kategorie, jak na przykład substancja czy materia i forma, stosował tak dla wyjaśnienia bytu ludzkiego, jak i dla wyjaśnienia innych bytów w przyrodzie. Chociaż przy swoim, jak określa je Wojtyła, kos-

<sup>3</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 24.

mologicznym odniesieniu do człowieka Arystoteles dostrzegał, że człowiek stoi w hierarchii bytów wyżej niż rośliny i zwierzęta, to jednak nie potrafił oddać mu sprawiedliwości jako osobie. Dopiero analiza podmiotowości, która rozpoczyna się wraz z myślą św. Augustyna, odsłania tajemnicę bytu ludzkiego jako bytu osobowego. Od kosmologicznego obrazu człowieka, opartego na rozumieniu bytu ludzkiego z zewnątrz, Wojtyła odróżnia zatem ujęcie personalistyczne, polegające na poznaniu człowieka od wewnątrz<sup>4</sup>. Deklaracja *Dignitatis humanae* mówi o coraz powszechniejszej świadomości istnienia godności osoby ludzkiej (por. nr 1). Wojtyła wytłumaczyłby ten wzrost świadomości przebudzeniem osobowej podmiotowości człowieka. Ludzie stają się w coraz większym stopniu świadomi, że istnieją nie jako przedmioty, ale jako podmioty i poprzez tę świadomość zaczynają postrzegać się jako osoby.

Mogłoby się wydawać, przynajmniej w świetle przedstawionej tu interpretacji, że Wojtyła niebezpiecznie skłania się ku ujęciu osoby ludzkiej jako bytu skupionego na sobie czy nawet w sobie zamkniętego. Ku pogładowi takiemu mogłaby skłaniać teza, że człowiek doświadcza siebie jako osoby do tego stopnia, że zwraca się ku sobie i odwraca się od tego, co jest na zewnątrz jego bytu. W odpowiedzi na taki zarzut jednak Wojtyła mówi: „Właśnie przez swoje wnętrze i życie wewnętrzne człowiek nie tylko jest osobą, ale równocześnie najbardziej poprzez nie tkwi w świecie przedmiotowym, w świecie «zewnętrznym», tkwi w nim w sposób dla siebie właściwy i znamieny. Osoba [...] jako określony podmiot najściślej kontaktuje się z całym światem (zewnętrznym) i najgruntowniej w nim tkwi właśnie przez swoje wnętrze i życie wewnętrzne”<sup>5</sup>. Można zatem mówić o pewnej autotranscendencji osób ludzkich, która współzależna jest z ich podmiotowością. Oznacza to, że być osobą – co ujawnia się w doświadczeniu podmiotowości – oznacza być osobą transcendentną, być osobą otwartą na świat. Nasze uczestnictwo w świecie bytów obiektywnie istniejących i obiektywnej prawdy staje się dla nas źródłem wyobcowania tylko wówczas, gdy przeżywane jest kosztem naszej podmiotowości, kiedy odciąga nas od nas samych albo ingeruje w naszą autoobecność i w realizację naszej wolności. Św. Augustyn ma rację, napominając nas, abyśmy zerwali z tego rodzaju doświadczeniem świata i abyśmy powrócili do samych siebie. Jeśli jednak w naszym odniesieniu do świata pozostajemy podmiotami osobowymi, jeśli jesteśmy źródłem swoich czynów, możemy bezpiecznie żyć we wszystkich wymiarach świata, uczestnicząc we wszystkim, co jest obiektywnie prawdziwe i słuszne. Dalecy od zatracenia siebie, ukazujemy swoją podmiotowość właśnie przez tego rodzaju autotranscendencję i w gruncie rzeczy nigdy nie żyjemy

<sup>4</sup> Zob. tenże, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 433-443.

<sup>5</sup> Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 25.

w sensie osobowym w takim stopniu, w jakim żyjemy, transcendując samych siebie.

Zasadnicze znaczenie ma fakt, że Wojtyła nie proponuje prostego zastąpienia perspektywy kosmologicznej perspektywą personalistyczną. Człowiek nie jest bytem wyłącznie podmiotowym, istnieje przecież jako osoba wcielona, a zatem można go ująć również w aspekcie przedmiotowym. Dla Wojtyły perspektywa kosmologiczna zachowuje swoją prawdziwość, prawdą jest bowiem to, że każda osoba ludzka istnieje również jako jedna pomiędzy wieloma. W gruncie rzeczy osoba ludzka żyje w napięciu, istniejąc jako podmiot, który stoi naprzeciw całego świata, a jednocześnie jako jeden spośród wielu bytów w tym świecie.

W tym miejscu możemy już dostrzec, w jaki sposób to personalistyczne ujęcie zagadnienia człowieka nadało ramy Wojtyły rozumieniu prawa do wolności religijnej, uznanego w deklaracji *Dignitatis humanae*. Nie wystarczy, że wierni będą wyznawać to, co jest obiektywnie prawdziwe, i postępować zgodnie z tym, co jest obiektywnie słuszne; ich podmiotowość musi bowiem pozostać uporządkowana, muszą wyznawać prawdę jako osoby, a ich postępowanie, zgodne z tym, co obiektywnie słuszne, musi wypływać z nich samych. W swojej żarliwości poszukiwania tego, co prawdziwe i słuszne, myśliciele gubią czasami z zasięgu wzroku ludzką podmiotowość. William James z aprobatą przytacza słowa Thomasa H. Huxleya: „Niechbym był nakręcany codziennie jak zegarek, abym z fatalną koniecznością szedł dobrze, a nie zażądał lepszej wolności”<sup>6</sup>. Jeśli jednak w swoim słusznym działaniu jesteś nakręcony jak zegarek, to po prostu biernie trwasz w swojej słuszności, nie jesteś jej podmiotem ani nie jest ona rzeczywiście twoja, po prostu automatycznie w tobie działa, działa ponad twoją głowę. Jest to absolutnie odpersonalizowana, zobiektywizowana słuszność i dlatego tak naprawdę nie jest ona w ogóle słusznością. Jeśli zaś nie jesteś nakręcony jak zegarek, ale inni zmuszają cię do słusznego wyznania i do słusznego postępowania, to twoja podmiotowość jest w nie mniejszym stopniu ignorowana. Z drugiej strony jednak troska o podmiotowość nie może zostać doprowadzona do punktu, w którym osoby przestają okazywać troskę o obiektywną prawdę, gdyż zagrożona wówczas jest autotranscendencja, mocą której przecież osoby żyją.

## WOLNOŚĆ OTWARTA NA PRAWDĘ

Spróbujmy teraz przyjrzeć się, w jaki sposób Wojtyła opisuje spotkanie osoby z prawdą. We wszystkich swoich pismach etycznych Wojtyła ukazuje,

<sup>6</sup> W. J a m e s, *Pragmatyzm*, wykład 3, *Parę problemów metafizycznych rozpatrzonych pragmatycznie*, tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 112n.

że jest w pełni świadomy potencjału, jakim dysponuje prawda moralna, aby móc wiązać naszą wolność. W pewnym miejscu wprost pisze o istnieniu „napięcia, jakie zachodzi pomiędzy obiektywnym porządkiem norm a wewnętrzną wolnością podmiotu-osoby”<sup>7</sup>. Zaraz jednak wskazuje, w jaki sposób napięcie to może zostać rozładowane. Twierdzi, że normę moralną musimy rozumieć w kategoriach dobra czy też wartości, w których jest ona osadzona. Na przykład norma nakazująca szacunek dla osób musi być rozumiana w kategoriach prawdy o osobie ludzkiej, musi być wyrazem tego, co należne jest osobom ze względu na ich godność. Norma staje się wówczas zrozumiała i potrafimy ją w sobie uwewnętrznzić i uczynić swoją własną. Jest zatem tak, jakbyśmy sami ustanawiali tę normę, jak gdyby wcześniej ona nie istniała. Ponieważ jednak istnieje, jedynie potwierdzamy jej ważność dla siebie i przez to posiadamy ją teraz tak osobiście, że jedyne, czego pragniemy, to według niej postępować. Oznacza to, że w swoim czynie pozostajemy wolni, a jesteśmy wolni, ponieważ prawda, która wiąże nasze czyny, jest prawdą o pewnym dobru czy też o wartości, to znaczy prawdą wyrastającą z tego dobra jako jego wewnętrzne wymaganie. Napięcie pomiędzy normami a wolnością pojawia się jedynie wtedy, gdy norma oderwana jest od dobra czy wartości, kiedy żąda ślepego posłuszeństwa od tych, do których jest skierowana. Staje się ona wówczas przytłaczającym ciężarem, a ci, którym zależy na jej utrzymaniu, wykazują tendencję, aby uciekać się do przymusu, stojąc na jej straży. Sposobem na rozładowanie napięcia i na wyeliminowanie przymusu nie jest obalenie norm, zanegowanie wiążącej mocy prawdy, ale raczej zrozumienie dobra i wartości, z których prawda wyrasta. Prawda, jak czytamy w *Dignitatis humanae* i jak często powtarzał Jan Paweł Wielki, wnika wówczas w nasze umysły „jednocześnie łagodnie i silnie”, wiążąc nas, mimo że zachowuje respekt dla naszej wolności. Nasze posłuszeństwo nie jest wówczas posłuszeństwem ślepym, lecz rozumnym; jest to posłuszeństwo, które pozostaje spójne z wolnością, ponieważ otrzymaliśmy możliwość pragnienia tego, czego wymaga norma.

Nasze dotychczasowe analizy odnosiły się do myśli Wojtyły na temat uwewnętrzniania przez podmiot prawdy moralnej stanowiącej część orędzia Kościoła. To, o czym pisał Wojtyła, zachowuje jednak ważność również w odniesieniu do pozostałej części orędzia chrześcijańskiego, na przykład do nauczania o osobie Chrystusa. Także tutaj widzimy, że to, co wydaje się obce naszej wolności, kiedy po raz pierwszy zostaje nam zaproponowane, może być przez nas przyjęte w zupełnie wolny sposób, jeśli zostanie w uczynione dla nas „zrozumiałym”. Oczywiście nie można tu mówić o zrozumieniu w ten wyjątkowy sposób, w jaki dochodzimy do zrozumienia prawdy moralnej, poprzez odniesienie do dobra i wartości, ale o zrozumieniu osiągniętym poprzez ukazanie, że prawda ta pozbawiona jest elementu obcości i nie stanowi dla nas zagrożenia. Wojtyła

<sup>7</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 208.



widzi ten drugi rodzaj uczynienia prawdy zrozumiałą czy też „przystającą” do człowieka na przykład w próbie ukazania, że „Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie”<sup>8</sup>.

Jednym ze sposobów, w jakie Chrystus objawia człowieka samemu człowiekowi, jest objawienie mu miłości istniejącej między Nim a Jego Ojcem; kiedy ludzie w świetle tej tajemnicy widzą samych siebie, dostrzegają, że „człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”<sup>9</sup>.

Prawda, którą Chrystusowi przekazał Ojciec i którą Chrystus dzieli się z nami, przestaje wydawać się nam obca czy też w jakikolwiek sposób nam zagrażać, kiedy tylko ujrzymy, że objawia nam ona nas samych. Oczywiście nie jest tak, że tajemnica wewnętrznego życia Boga trynitarnego staje się całkowicie przejrzysta dla naszego rozumu w chwili, gdy zacznie rozświecać nasze istnienie; jest raczej tak, że jeśli nawet tajemnica ta pozostaje nieprzenikniona i niezgłębiona, to rozświeca ona nasze istnienie nie inaczej niż czyni to słońce, które mimo że oślepia, gdy się w nie wpatrujemy, dostarcza nam dobroczynnego światła i ciepła, dzięki którym żyjemy. Tak jak życiodajne jest słońce, tak życiodajna jest objawiona prawda, która wyjaśnia człowiekowi, kim on sam jest. Prawdy takiej nie sposób podejrzewać o to, że będzie przytłaczać tych, którzy ją przyjmują.

Taka jest odpowiedź Wojtyły na pierwszą z przywołanych tu obaw dotyczących antagonizmu między wolnością a prawdą. Na podstawie analizy jego personalizmu ukazaliśmy, że prawda, zachowując swoją obiektywność i wiążącą moc, może pozostawać w absolutnej zgodzie z naszą podmiotowością i wolnością, że może stać się własną prawdą tych, którzy są nią związani. Przejdziemy teraz do ukazania, w jaki sposób Wojtyła podchodzi do drugiej obawy, a mianowicie do twierdzenia, że ci, którzy sami trzymają się obiektywnej prawdy, muszą uciekać się do przymusu, głosząc tę prawdę innym.

## PERSWAZJA CZY PRZYMUS?

Czego naucza Jan Paweł II na temat głoszenia prawdy objawionej? Oczywiście za pierwsze zadanie uznaje głoszenie tej prawdy w jej pełni, w jej pełnej obiektywności i powszechności, ze wszystkimi wymaganiami, których jest ona źródłem. W encyklice *Veritatis splendor*, swojej najważniejszej wypowiedzi z zakresu nauczania moralnego, Jan Paweł II bronił normatywności prawdy wbrew tym, którzy usiłują ją podważyć. Równocześnie jednak wskazywał na inne za-

<sup>8</sup> *Gaudium et spes*, nr 22.

<sup>9</sup> Tamże, nr 24.

danie, a mianowicie na zadanie uczynienia „zrozumiałą” prawdy powierzonej Kościołowi, odniesienia jej do najgłębszych ludzkich aspiracji i ukazania, że prowadzi ona do realizacji już uprzednio dokonanych moralnych wglądów. Jest to zadanie ukazania, że prawda ta „objawia nas nam samym” jako osobom, ukazując wiernym bogactwo ich istnienia. Ta właśnie duszpasterska strategia Jana Pawła II pozwala proponować przyjęcie prawdy, nie stwarzając zagrożenia dla wolności tych, którzy mieliby ją przyjąć. Ponieważ człowiek wierzący, przyjmując prawdę objawioną, doświadcza, że wnika ona w jego umysł „jednocześnie łagodnie i silnie”, uczyni on swoje doświadczenie podstawą tego, jak sam będzie komunikował tę prawdę innym: proponując im ją w taki sposób, aby i oni również poczuli, że wnika ona w ich umysły „jednocześnie łagodnie i silnie”. Oto dlaczego Jan Paweł II odrzuca wszelki przymus w przyciąganiu ludzi do prawdy i postanawia posługiwać się wyłącznie perswazją. Wie, że uciekanie się do przymusu zamyka w osobach ową przestrzeń, w której prawda „wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie”, przestrzeń, w której w istocie napotyka ją one prawdę. Wie, że przymus prowadzi do przyjęcia objawionej prawdy w taki sposób, że nie staje się ona własną prawdą tych, którzy ją przyjmują.

Ta negatywna ocena przymusu wzmocniona zostaje przez pewien motyw personalizmu Wojtyły, na który już zwróciliśmy uwagę, a mianowicie rozróżnienie personalistycznego i kosmologicznego obrazu człowieka. Kiedy człowiek rozumiany jest w sensie kosmologicznym, wtedy, jak mówi Wojtyła, dokonuje się jego całkowita redukcja do świata: uznajemy wówczas, że człowiek jest całkowicie „zanurzony” w świecie i że jest takim samym bytem, jak byty nieosobowe. Kiedy jednak człowiek rozumiany jest poprzez swoją podmiotowość i wewnętrzność, ujawnia się on jako osoba i okazuje się nieporównywalny ze światem, będąc całkowicie od niego różny. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że jak długo człowiek będzie poznawczo ujmował siebie samego w ramach antropologii kosmologicznej, tak długo będzie uznawał przymus za skuteczną metodę ochrony prawdy. Z drugiej zaś strony będzie się tym mniej opowiadał się za stosowaniem przymusu, im większą sprawiedliwość odda swojej nieredukowalności do świata. Im bardziej zanurzamy się w wewnętrzność i podmiotowość osób, tym lepiej widzimy, że płynące z najgłębszego wnętrza osoby czyny oraz najgłębsze wymiary jej zaangażowania nie poddają się instrumentom przymusu. Dzieje się tak być może dlatego, że będąc nieporównywalne z kosmosem, osoby są również nieporównywalne z polis. Ponieważ nie mogą być całkowicie sprowadzone do świata, nie są również sprowadzalne do polis. W takim jednak razie ten sam przymus, który jawi się jako naturalny w zarządzaniu polis, w tym przypadku zostaje podany w wątpliwość: okazuje się, że tam, gdzie osoby przekraczają ramy odniesienia polis i odpowiadają na wezwanie Boga żywego, stosowanie wobec nich przymusu przestaje być właściwe.

Bardzo ważne jest, aby rozumieć, że Jan Paweł II nie stawia perswazji ponad przymusem z tego powodu, że uznaje ją za skuteczniejszy sposób osiągnięcia

celu, którym jest dojście do prawdy, ani nie dlatego, że perswazja nie prowokuje oporu, automatycznie wywoływanego przez przymus. Janowi Pawłowi II obca jest myśl, że apel do wolności obecny w perswazji może być wykorzystywany instrumentalnie, jako środek do celu, którym jest przyjęcie prawdy przez ludzi. Nie sądzi on bowiem, że polegając na „sile samej prawdy, która wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie”, Kościół umocni w prawdzie większą liczbę swoich wiernych czy też doprowadzi do większej liczby nawróceń, niż uczyniłby to, polegając na twardej ręce przymusu. Jan Paweł II prawdopodobnie wskazałby, że te dwa różne podejścia są nieporównywalne, ponieważ wiara będąca rezultatem perswazji zasadniczo różni się od wiary będącej rezultatem przymusu. W każdym razie Papież nie byłby ani zdziwiony, ani zakłopotany, widząc, że droga perswazji jest pod pewnymi względami mniej skuteczna w przyciąganiu rzesz ludzi do Kościoła. Zaangażowanie Jana Pawła II na rzecz perswazji w żadnym razie nie wypływa z przekonania o jej nadzwyczajnych rezultatach. Sądzi on bowiem, że powinniśmy posługiwać się perswazją i apelem do wolności nie po to, aby uzyskiwać lepsze rezultaty, ale po to, aby osiągnąć całkowicie nowy porządek dóbr, właściwy jedynie wolności osób.

Można by w tym punkcie zgłosić sprzeciw, wskazując, że istnieje przynajmniej jedna dziedzina moralnego nauczania Kościoła, w obronie której Jan Paweł II skłonny byłby uciec się do stosowania przymusu. W encyklice *Evangelium vitae* wskazał on bowiem, że dokonywanie aborcji powinno zostać uznane przez prawo karne za zbrodnię i że należy wykorzystywać wszelkie środki, którymi dysponują prawo i państwo, aby zbrodni tej zapobiegać, a także karać tych ludzi, którzy jej dokonują. Nie uważa on, że dokonywaniu aborcji należy się przeciwstawiać jedynie na poziomie perswazji, chociaż poziom tego z pewnością nie można nie doceniać. W tym punkcie Papież wykazuje zdecydowaną wolę wykorzystywania przymusu. Zgodnie z przedstawionym zarzutem można by zatem dowodzić, że drodze perswazji Jan Paweł II skłonny jest zawierzyć nie całe nauczanie Kościoła katolickiego, lecz jedynie dużą część tego nauczania. Niektórzy krytycy Papieża faktycznie utrzymywali, że w *Evangelium vitae* odchodzi on od nauczania zawartego w deklaracji *Dignitatis humanae* i – jak się wydaje – tęskni do pewnych wcześniejszych rozstrzygnięć, na mocy których nauczanie moralne Kościoła katolickiego było uprzywilejowane w sensie prawnym.

Zgodnie z duchem poglądów Wojtyły odpowiadam na zarzut ten następująco: Jan Paweł II wie, że kobiety, które nie dokonały aborcji, ponieważ uniezwolniono im to na drodze zakazu, nie staną się przez to osobami lepszymi pod względem moralnym, podobnie jak lekarze, którym zakaz uniemożliwia dokonywanie aborcji, nie stają się przez to lepsi w moralnym sensie. Wie on dobrze, że prawdziwego postępu moralnego w ludziach w ogóle nie da się osiągnąć na drodze przymusu, czy to pozytywnego, czy negatywnego. Popiera jednak stosowanie przymusu nie jako drogi osiągnięcia moralnego postępu, ale jako sposobu ochrony ofiar aborcji.

Jedynie nadmiernie moralizatorska interpretacja każe dostrzegać w penalizacji dokonywania aborcji próbę narzucenia ludziom określonej moralności. Jan Paweł II uważał, że penalizacja dokonywania aborcji konieczna jest nie po to, aby polepszyć czyjąś postawę moralną, ale po to, aby ustanowić elementarną sprawiedliwość i zapobiegać przelewaniu niewinnej krwi. Tak jak celem narodu, który podejmuje sprawiedliwą wojnę w samoobronie, nie jest doprowadzenie do moralnego postępu wśród agresorów, tak i prawo uznające dokonywanie aborcji za czyn kryminalny nie zmierza do ulepszania moralności ludzi, których obowiązuje.

Oczywiście Jan Paweł II ceni również wysiłek prowadzenia perswazji, aby ludzie rozpoznali zło dokonywania aborcji: lepiej będzie, jeśli odrzucą dokonywanie aborcji z powodu własnych przekonań moralnych, niż jeśli to zakaz będzie zapobiegał uciekaniu się przez nich do tej praktyki. Działanie za pomocą perswazji nie jest jednak wystarczające. Podobnie nie wystarcza oddziaływanie wyłącznie za pomocą perswazji w obronie religijnej wolności osób – tak jak w obronie tej wolności państwo musi zaangażować swoje instrumenty przymusu, tak też broniąc prawa do życia, musi ono je również wykorzystywać. Faktycznie powiedziałbym, że według Jana Pawła II penalizacja dokonywania aborcji, a także innych form zabijania niewinnych ludzi, jest tak fundamentalnym aktem ludzkiego prawa, jak jest nim akt zagwarantowania religijnej wolności wszystkich obywateli. Sprawiedliwy porządek prawny dba nie mniej o prawo do życia niż o prawo do wolności religijnej.

\*

W deklaracji *Dignitatis humanae* umieszczono fragment mówiący, że osoby ludzkie mają obowiązek poszukiwania prawdy religijnej i przyjęcia jej, kiedy ją odnajdą, a przymus może jedynie utrudniać im wypełnianie tego obowiązku (por. nr 1). W moim przekonaniu jednak Wojtyła idzie jeszcze dalej w swojej interpretacji i tłumaczy, że interwencja przymusu odbywa się na bardziej fundamentalnym poziomie: stosowanie przymusu nie pozwala ludziom na samo spotkanie z „siłą [...] prawdy, która wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie”, uniemożliwia on bowiem spostrzeżenie wartości, z których wyrasta prawda moralna, i nie pozwala ludziom zrozumieć, że Chrystus objawia człowiekowi samego człowieka. Przymus zmierza do zamknięcia przestrzeni, którą wierzący musi dysponować, jeśli jego wyznanie wiary ma być jego własnym wyznaniem wiary. Nauczanie o prawdzie, która „wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie”, o proponowaniu tej prawdy, nie zaś jej narzucaniu, stoi w samym centrum bogatego duchowego dziedzictwa, które pozostawił nam Jan Paweł Wielki.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

Zofia J. ZDYBICKA USJK

## CHRYSTUS WŁAŚCIWĄ ODPOWIEDZIĄ NA PYTANIE O CZŁOWIEKA

*W przestrzeni „pustki” spowodowanej społecznymi konsekwencjami ideologii niszczących człowieka pojawiła się nowa, zaproponowana i uzasadniona przez Jana Pawła II wizja człowieka, wyrażająca się w przekonaniu, że człowiek ze swoją strukturą osobową został wpisany w nadprzyrodzoność, że „ostateczne powołanie człowieka jest w istocie jedno – mianowicie Boskie”.*

Wielkie dokonania Jana Pawła II ujawniają się ze szczególną wyrazistością w momencie, kiedy zakończył On swoje życie i działanie na ziemi. Opinia całego świata zgodnie ocenia Go jako wielkiego i świętego Papieża, sprawcę czynów niezwykłych, niemal przekraczających ludzkie możliwości. Był osobowością bogatą: troskliwym duszpasterzem, nieustrudzonym apostołem Jezusa Chrystusa, najwyższym autorytetem moralnym, duchowym przywódcą nie tylko Kościoła, ale i całej ludzkości – ojcem całego świata.

Dokonanie, jak sądzę najważniejsze, z którego wyrastają wszystkie inne i które stoi u podstaw wielkości Jego pontyfikatu, dotyczy dziedziny dla chrześcijaństwa i dla każdego człowieka najważniejszej – prawdy o człowieku, o sensie życia i jego perspektywach, oraz związanej z nią prawdy o Bogu i o Jego relacji do człowieka. Jan Paweł II stwierdził i uzasadnił, że dotarcie do pełnej prawdy o ludzkiej kondycji domaga się od człowieka naturalnego wysiłku rozumowego (filozoficznego), ale dopełnionego jego otwarciem się na prawdę, którą objawił sam Bóg, szczególnie przez Jezusa Chrystusa. Dopiero taka prawda – prawda przyjęta na mocy rozumnej wiary (prawda teologiczna) – wskazuje na wielką godność człowieka i stanowi podstawę jego wolności i miłości, osobistego i wspólnotowego działania.

Jan Paweł II wprowadził Kościół i ludzkość na proste drogi prawdy i ukazał jej pełny blask. Stało się to w czasach największych zawirowań wokół prawdy o człowieku będących źródłem kryzysu kulturowego. Jako Papież stał się wielkim Apostołem Prawdy, jej nauczycielem i świadkiem. Było to możliwe, ponieważ Pan Bóg ofiarował Janowi Pawłowi II wielki umysł, głęboką, żywą wiarę, dar modlitwy oraz wielkie serce – serce kochające Boga, Jezusa Chrystusa i wszystkich ludzi. Był człowiekiem, który dał się prowadzić Duchowi prawdy i miłości. Był mistykiem i myślicielem.

## PRAWDA WYZWAŁA...

Przekonanie, że prawda jest dla człowieka wartością podstawową, decydującą o jego życiu osobistym i społecznym, o kształcie ludzkiej kultury, Jan Paweł II czerpał od samego Chrystusa, który swoją misję wyraził jednoznacznie: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (J 18, 37). „I poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32).

Działania Jana Pawła II świadczą o tym, że jako uczeń Chrystusa, a później Jego zastępca na ziemi, swoją misję rozumiał jako ukazywanie pełnej – objawionej życiem i nauką Jezusa Chrystusa – prawdy o człowieku i utwierdzanie braci w jej przyjęciu, czyli utwierdzanie ich w wierze. Sytuacja kulturowa dwudziestego wieku domagała się sięgnięcia do rozumowych (filozoficznych) podstaw wiary chrześcijańskiej i ukazania ich światu. Uległy one bowiem głębokim deformacjom, powodując powstanie dramatycznego rozdziału między rozumem (filozofią) a wiarą. W tej perspektywie osiągnięcie Jana Pawła II – zbudowanie na nowo intelektualnego „mostu” między rozumem a wiarą – stanowi wielkie dobro dla człowieka współczesnego, dla Kościoła, dla całej ludzkiej kultury.

Świadomość niepodważalnego znaczenia prawdy, miłość do prawdy i troska o pełną prawdę o człowieku cechowały Karola Wojtyłę od młodości. Jako kierunek studiów i dociekań wybrał filozofię. Swoje filozoficzne zainteresowania skupił na tajemnicy człowieka. Miał umysłowość myśliciela – skupiony, dociekliwy, koncentrujący się na sprawach istotnych, zasadniczych – analityk, a przy tym zdolny do syntezy, do wizji ogarniających całość rzeczywistości ludzkiej i całość rzeczywistości świata. Znał tradycyjne systemy, znał i nowe kierunki myśli. Zorientowany w tym, co dawne, i w tym, co nowe, samodzielny w myśleniu, szedł własnymi drogami ku poznaniu człowieka. Chciał sam „dotknąć” tej tajemniczej rzeczywistości, którą jest człowiek, doceniał ludzkie doświadczenie. Sięgał do korzeni i z podstawowych prawd teoretycznych wyciągał wnioski praktyczne. Może dlatego osiągnięte przez Niego rezultaty poznawcze były przekonujące, żywe, przyciągały świeżością.

Ksiądz Karol Wojtyła zasadniczo interesował się dziedziną moralności, był etykiem. Wielkość Jego dokonań polegała na tym, że dostrzegł i uznał, iż nie można analizować działań ludzkich, ludzkiego życia moralnego, ludzkiej wolności i miłości w oderwaniu od podstawowej prawdy o człowieku. Antropologia musi poprzedzać etykę. Właśnie dlatego ksiądz Wojtyła skupił się na filozofii człowieka i już w konferencjach, które jako młody duszpasterz głosił studentom w kościele św. Floriana w Krakowie w latach 1949-1950, podjął zagadnienia antropologiczne<sup>1</sup>. Kolejnym rezultatem Jego dociekań w dziedzi-

<sup>1</sup> Zob. K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999.

nie filozofii człowieka była opublikowana w roku 1960 książka *Miłość i odpowiedzialność*<sup>2</sup>, a następnym – *Osoba i czyn*<sup>3</sup>.

Symptomatyczne jest to, że najważniejsze dzieło Karola Wojtyły *Osoba i czyn* powstawało w czasie Soboru Watykańskiego II i opublikowane zostało po jego zakończeniu, w roku 1969. Jest rzeczą znaną, że kardynał Wojtyła był aktywnym uczestnikiem Soboru, współautorem Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* – dokumentu o wyraźnie personalistycznym profilu. Kardynał Wojtyła czuł jednak potrzebę pogłębienia personalistycznej koncepcji człowieka, o czym pisał w liście do ojca H. de Lubaca: „Bardzo rzadkie wolne chwile wykorzystuję na pracę, bliską mojemu sercu, poświęconą metafizycznemu sensowi i tajemnicy osoby”. W liście tym uzasadniał potrzebę „metafizyki osoby”, wskazując, że „zło leży [...] bardziej w porządku metafizycznym niż moralnym. Tej dezintegracji, planowanej czasami przez ideologie ateistyczne, musimy zamiast jałowych polemik przeciwstawić coś w rodzaju «rekapitulacji» nienaruszalnej tajemnicy osoby”<sup>4</sup>.

Karol Wojtyła, jako filozof, potem jako uczestnik Soboru i jako Papież, żył i działał w okresie szczególnie intensywnego rozwoju błędnych wizji człowieka, z których wyrastały „ideologie zła”, niszczące ludzi nie tylko intelektualnie. To właśnie tym ideologiom przeciwstawił „«rekapitulację» nienaruszalnej tajemnicy osoby”.

Jan Paweł II wielokrotnie wskazywał na źródła nowożytnych i współczesnych błędów antropologicznych i na ich konsekwencje. Były to: 1. rezygnacja z realizmu poznawczego na rzecz „cogito” i związana z tym subiektywizacja prawdy; 2. antynomia nauki i religii (rozumu i wiary) w myśli oświecenia europejskiego i oderwanie europejskiej kultury od korzeni chrześcijańskich; 3. koncepcja absolutnej autonomii człowieka – uznanie Boga za konkurenta człowieka – i wyrosły stąd dogmatyczny ateizm; 4. relatywizm poznawczy i moralny prowadzący do nihilizmu; 5. kryzys sensu życia ludzkiego, kryzys moralności i wiary.

Kumulacja tych zjawisk uczyniła z dwudziestowiecznej Europy „kontynent spustoszeń”<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Zob. tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.

<sup>3</sup> Zob. tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000.

<sup>4</sup> Cyt. za: G. Weigel, *Świadek nadziei*, tłum. M. Tarnowska i in., Znak, Kraków 2000, s. 223.

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przelomie tysiącleci*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 124.

## PROSTA LINIA PRAWDY

Jan Paweł II jako filozof znał wszystkie dominujące współcześnie nurty myślowe oparte na błędnych wizjach człowieka. Miał także świadomość ich zabójczych dla człowieka konsekwencji w sferze moralności, w polityce i w kulturze, którą określał mianem kultury śmierci.

Błędom przeciwstawiał prawdę o tajemnicy osoby i ukazywał jej konsekwencje dla różnych rodzajów ludzkiej aktywności. W tej pozytywnej metodzie, która pozwalała na podjęcie wielkiego dialogu ze współczesnymi filozofiami i ideologiami, antropologia filozoficzna czy – jak określał ją Papież – „metafizyka osoby” była wielce pożyteczna, wręcz niezbędna. Z tym właśnie wyposażeniem intelektualnym kardynał Wojtyła uczestniczył w pracach Soboru Watykańskiego II, a później stało się ono niezmiernie ważnym „narzędziem” w pracach Jana Pawła II w dziedzinie doktrynalnej. To właśnie „metafizyka osoby” umożliwiła przekazywanie w nauczaniu papieskim integralnej antropologii chrześcijańskiej, łączącej prawdę filozoficzną i objawioną, i spowodowała „zwrot antropologiczny” w nauczaniu Kościoła.

## ZWROT ANTROPOLOGICZNY

Chrześcijańska antropologia zawarta w nauczaniu Soboru Watykańskiego II określana bywa jako nowa i odkrywczą. Jan Paweł II wyjaśniał, na czym polegała ta nowość i odkrywczność. Nie na nowej treści, bo ta zawsze wyrastała z Objawienia chrześcijańskiego, lecz na sposobie jej zaprezentowania przez Kościół na Soborze i w okresie posoborowym.

Udział biskupa Wojtyły (a od roku 1964 – arcybiskupa) w prezentowaniu antropologii na Soborze w ten nowy sposób był – jak wiemy – duży. Jako Papież natomiast, „zwrot antropologiczny” uczynił on osią programu swojego pontyfikatu, co znalazło wyraz w niemal rewolucyjnym sformułowaniu zawartym w encyklice *Redemptor hominis*: „człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła” (nr 14). Pogłębienie antropologii chrześcijańskiej, przemyślenie i przeinterpretowanie wszystkich dziedzin życia indywidualnego i społecznego w oparciu o zasadę personalistyczną, stało się przedmiotem ogromnego wysiłku Jana Pawła II. Owocem tego wysiłku są wszystkie encykliki i wiele innych znaczących wypowiedzi, jak również niezwykle ważne dzieło *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*<sup>6</sup>.

W przestrzeni „pustki” spowodowanej społecznymi konsekwencjami ideologii niszczących człowieka pojawiła się nowa, zaproponowana i uzasadniona

<sup>6</sup> Zob. t e n z e, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986.



przez Jana Pawła II wizja człowieka wyrażająca się w przekonaniu, że człowiek ze swoją strukturą osobową został wpisany w nadprzyrodzoność, że „ostateczne powołanie człowieka jest w istocie jedno – mianowicie Boskie”<sup>7</sup>. „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego”<sup>8</sup>. „Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa”<sup>9</sup>.

W ostatniej książce Jana Pawła II *Pamięć i tożsamość* czytamy: „Ewangelia jawi się jako największe proroctwo. Jest to proroctwo o człowieku. Poza Ewangelią człowiek pozostaje dramatycznym pytaniem bez odpowiedzi. Właściwą bowiem odpowiedzią na pytanie o człowieka jest Chrystus – Redemptor hominis”<sup>10</sup>. W swej pierwszej encyklice – *Redemptor hominis* – Papież rozwijał tę myśl: „Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca [...] musi [...] przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi «przyswoić», zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć” (nr 10). „Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo” (tamże). Wartość, godność człowieka, największa głębia ludzkich serc, ludzkich spraw ujawniają się w Chrystusie. „W Chrystusie i przez Chrystusa człowiek zdobył pełną świadomość swojej godności, swojego wyniesienia, transcendentnej wartości samego człowieczeństwa, sensu swego bytowania” (tamże, nr 11).

„Jest to podstawowe zadanie Kościoła [...], aby skierowywał wzrok człowieka, aby skierowywał świadomość i doświadczenie całej ludzkości w stronę tajemnicy Chrystusa, aby pomagał wszystkim ludziom obcować z głębią Odkupienia, która jest w Jezusie Chrystusie” (tamże, nr 10). Tak też Jan Paweł II rozumiał swoje zadanie jako widzialnej głowy Kościoła we współczesnym świecie. Cały pontyfikat Jana Pawła II był wypełnianiem tego zadania.

## MOCĄ PRAWDY I MIŁOŚCI

Jan Paweł II realizował swoją misję, głosząc „mądrość wiodącą ku zbawieniu” (2 Tm 3, 15). Już w rozwijanej przez Niego antropologii filozoficznej wyeksponowana została prawda, że właściwym odniesieniem do człowieka-osoby jest miłość. Często to powtarzał. Z miłości Bóg stworzył człowieka. Chrystus, który „dla nas i dla naszego zbawienia” stał się człowiekiem, umiłował człowieka do końca – do konania i do śmierci. Bóg „bogaty w miłosier-

<sup>7</sup> Tenże, *Pamięć i tożsamość*, s. 117.

<sup>8</sup> Tenże, Encyklika *Fides et ratio*, nr 12.

<sup>9</sup> Tenże, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Homilia podczas Mszy św. na placu Zwycięstwa, Warszawa, 2 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, red. E. Weron SAC, A. Jarocho SAC, Pallottinum, Poznań 1990, s. 599.

<sup>10</sup> Tenże, *Pamięć i tożsamość*, s. 118.

dzie”<sup>11</sup> jest miłującym Ojcem. Tajemnica miłości miłosiernej Boga ujawniła się w Chrystusie. Człowiek żyje z miłości i dla miłości. „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa” – pisał Papież w encyklice *Redemptor hominis* (nr 10).

„Jedynie przyjmując zaszczepienie w boskości Chrystusa, człowiek może się w pełni zrealizować. Odrzucając to zaszczepienie, skazuje się w jakimś sensie na człowieczeństwo niepełne”<sup>12</sup>.

Człowiek ze swoim pragnieniem miłowania powołany jest do udziału w wewnętrznym życiu Boga, do włączenia się w nurt Boskiej miłości. Jan Paweł II, prowadzony przez Ducha prawdy i miłości, tę Boską miłość niestrudzenie głosił na wszystkich areopagach świata. Głosił ją słowem i czynem. Kochał człowieka, kochał Boga, Chrystusa, kochał Jego Matkę, kochał życie i świat, widząc w nim odblask Bożego piękna i Bożej miłości. Miłością obejmował wszystkich i czynił to aż do końca, dosłownie do ostatniego tchnienia.

Wydarzeniem o wielkim znaczeniu, które niejako spinało całą Jego posługę prawdy i miłości, był akt zawierzenia świata Bożemu Miłosierdziu<sup>13</sup>. Sam będąc mistykiem doświadczającym Miłości, zrozumiał „mystykę miłosierdzia” polskiej mistyczki, siostry Faustyny Kowalskiej. Odpowiedział na wolę miłosiernego Chrystusa.

Całe życie Karola Wojtyły, a zwłaszcza okres Jego posługiwania na Stolicy Piotrowej, był przygotowywaniem Kościoła i ludzkości do tego nowego „przymierza miłości” między spragnionym miłości i wodzonym na bezdroża człowiekiem a Bogiem „bogatym w miłosierdzie”.

## MISTYK I MYŚLICIEL

Patrząc na pontyfikat Jana Pawła II, chciałoby się postawić pytanie, co pozwoliło Mu dokonać wielkiego dzieła – teoretycznego i praktycznego – odbudowania więzi między współczesnym człowiekiem a Chrystusem. Możliwa jest tylko jedna odpowiedź: Jego potężny intelekt, zdolny do rozwijania penetrującej „mocnej myśli”, wspierany był głęboką, żywą wiarą, zjednoczeniem z Chrystusem w modlitewnej kontemplacji, której Jan Paweł II każdego dnia poświęcał wiele czasu. Z natury posiadał umysł kontemplacyjny, a wzmocniony Łaską, zdolny był do nawiązywania żywej, bardzo konkretnej więzi z Chrystu-

<sup>11</sup> Zob. tenże, Encyklika *Dives in misericordia*.

<sup>12</sup> Tenże, *Pamięć i tożsamość*, s. 103.

<sup>13</sup> Por. tenże, *Zawierzam cały świat Bożemu miłosierdziu* (Homilia podczas Mszy św. z okazji konsekracji świątyni Bożego Miłosierdzia, Łagiewniki, 17 VIII 2002), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 23(2002) nr 9, s. 18.

sem, która nabierała charakteru wprost mistycznego. Pełnej prawdy o człowieku i miłości człowieka uczył się więc w Chrystusowej szkole, bezpośrednio od Ducha prawdy i miłości.

Nietrudno było to dostrzec w Jego życiu. Sam zresztą o tym mówi: „Przychodzą mi na myśl wersety, które napisałem lata temu, rozmawiając o człowieku z Człowiekiem, Bożym Słowem wcielonym, w którym jako jedynym historia nabiera pełnego sensu. Mówiłem: «do Ciebie wołam Człowieku, [...] Człowieku, w którym każdy człowiek odnaleźć może zamysł najgłębszy i korzeń własnych uczynków: zwierciadło życia i śmierci»”<sup>14</sup>.

Kontemplatyk widzi więcej, głębiej i ze źródeł niewyczerpanych czerpie miłość. Jan Paweł II był tego świadomy: „Zjednoczenie dokonuje się przez kontemplację Bożej istoty oraz przez doświadczenie miłości, która z tej kontemplacji wypływa z coraz większą intensywnością”<sup>15</sup>.

Swój program „zwrotu antropologicznego”, zarysowany w pierwszej encyklice *Redemptor hominis*, Jan Paweł II zakończył słowami „Ufam, że przez taką modlitwę [z Maryją] otrzymamy zstępującego na nas Ducha Świętego i stanie-my się świadkami Chrystusa «aż po krańce ziemi»” (nr 22).

Słowa te brzmią proroczo. Dziś proroctwo to się spełniło.

---

<sup>14</sup> T e n ż e, *Pamięć i tożsamość*, s. 159n.

<sup>15</sup> Tamże, s. 36.